



Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'hodologie dans la pensée contemporaine

Jean-Marc Besse

► To cite this version:

Jean-Marc Besse. Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'hodologie dans la pensée contemporaine. Les Carnets du paysage, 2004, 11, pp.26-33. halshs-00113334

HAL Id: halshs-00113334

<https://shs.hal.science/halshs-00113334>

Submitted on 13 Nov 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'hodologie dans la pensée contemporaine

1. L'origine de la référence à l'hodologie se trouve chez le psychologue Kurt Lewin (1890-1947). Celui-ci élabore dans les années 1920-1930 une théorie du comportement humain en prenant pour objet l'individu non pas isolé de son milieu mais en situation dans son environnement. Or, selon Lewin, la conduite de tout individu est relative à son environnement. Le comportement est fonction de la personne (de ses besoins) et de l'environnement [relation notée $C = f(P, E)$]. L'environnement dont il s'agit ici comprend certes une dimension géographique objective. Mais il est principalement compris par Lewin comme environnement *psychologique*. L'individu organise sa conduite relativement à l'ensemble des faits qui à un moment donné ont une réalité ou un sens *pour* lui. Cet environnement psychologique total (ou champ psychologique) constitue l'« espace de vie » (*lebensraum, lifespace* : espace vital ou espace vécu) de l'individu. Au sein de cet espace, la conduite humaine se définit par rapport à des « valences », c'est-à-dire par rapport à des régions considérées comme attractives ou répulsives pour l'individu et la satisfaction de ses besoins. L'espace de vie de l'individu est donc un espace qualitatif et topologique, orienté et défini par des valeurs et des significations, plutôt qu'il ne correspond à l'espace de la « géométrie euclidienne » (homogène, isotrope, uniforme).

La première formulation du concept d'espace de vie était apparue en 1917 dans un article consacré par Lewin aux façons dont se transforme le paysage perçu par un soldat à mesure qu'il se rapproche du front (« Krieglandschaft », *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 1917, 12, 440-447). Lewin montre dans cet article comment l'apparence de l'environnement physique se modifie dans la perception en relation avec les besoins du soldat, en particulier, lorsqu'il se rapproche de la ligne de front, de ses besoins de sécurité physique, de ravitaillement, etc. Près du front, le paysage est orienté : il a une limite, il y a un « avant » et un « arrière ». Le paysage de paix, à distance du front, semble n'être pas orienté et s'ouvrir de tous côtés.

Très averti des avancées techniques et conceptuelles de la physique et des mathématiques de son temps, Lewin a tenté néanmoins de représenter géométriquement cet espace psychologique ainsi que les conduites spatiales de l'individu. Pour cela il a utilisé les ressources que lui fournissaient la théorie de la relativité et la géométrie topologique. Grâce à ces modèles et ces théories, il a pu représenter graphiquement la dynamique des situations psychologiques par le moyen de surfaces, de lignes, de limites, de barrières, de régions, etc. C'est dans ce cadre théorique et expérimental que la notion d'hodologie a trouvé sa formulation.

Le champ psychologique est organisé, comme on l'a dit, en « régions » plus ou moins attractives du point de vue des significations et des « valences » qu'elles incarnent. La conduite individuelle se définit et pour ainsi dire s'oriente par rapport à ces significations. Pour atteindre un but, un objectif, c'est-à-dire pour obtenir une satisfaction, l'individu suit un *chemin privilégié*, qui lui paraît le plus simple à parcourir relativement aux données de la situation et à ses propres attentes, même si du point de vue de la géométrie « euclidienne » ce chemin n'est pas le plus direct, ni le plus facile, ni le plus court (schéma à reproduire ?). L'hodologie (terme formé par Lewin à partir du grec *hodos*, qui veut dire chemin ou voie) est la théorie de ces cheminements, si l'on peut dire. De manière générale, les notions de distance, de proximité et d'éloignement, prennent dans l'espace de vie une signification qui n'est pas « objective » ou « métrique » : ce sont des notions qui correspondent à des degrés d'investissement psychique, c'est-à-dire par exemple à des interprétations, des émotions, des attentes, des désirs, etc. La conduite de l'individu s'effectue par conséquent selon un ensemble de « détours » et de chemins privilégiés, relatifs à ces investissements psychiques dans le monde, et qui sont en réalité la manière dont cet individu déploie de façon ouverte son expérience concrète du monde. L'espace de la vie a une structure hodologique, en ce sens.

2. Jean-Paul Sartre utilise à quelques reprises, dans *L'être et le néant*, la notion d'espace hodologique, qu'il reprend explicitement à Kurt Lewin. Il avait déjà utilisé cette référence en 1938 dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris, Hermann, 1995, p. 38 et suiv.), à l'occasion d'une analyse de l'émotion comme « manière d'appréhender le monde » (39). Il serait possible, dit Sartre, de dresser une « carte hodologique » de notre *Umwelt* (défini par Sartre comme « le monde qui nous entoure »), une carte qui d'ailleurs varierait « en fonction de nos actes et de nos besoins ». Notre *Umwelt* est ainsi sillonné de « chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel but déterminé » (42). Les obstacles et les pièges sont nombreux en ce monde, qui est « difficile », ajoute Sartre, et d'une difficulté qui est là, sur le

monde, qui en est une « qualité objective dans la perception » exactement comme les chemins.

L'expression réapparaît dans *L'être et le néant* à l'occasion d'une réflexion sur les rapports entre l'homme et le monde. La thèse sartrienne est bien connue : « L'homme et le monde *sont* des êtres relatifs et le principe de leur être *est* la relation » (370). Le monde n'est donc pas comme un objet absolu, fermé sur lui-même, posé devant l'homme qui en serait le simple spectateur extérieur et surplombant. Le monde selon Sartre n'est pas un paysage classique. Ce qui le définit comme monde est justement qu'il est monde *pour* ou *de* l'homme, c'est cette relation d'implication qu'il a avec l'homme, c'est-à-dire son surgissement au cœur même de l'existence de l'homme et son déploiement.

Symétriquement, ce que Sartre appelle « réalité-humaine », l'existence, n'est qu'en tant qu'elle intègre le monde comme une de ses dimensions constitutives. Être, pour l'être humain, c'est être engagé dans un monde, c'est être situé, dans un espace et dans un temps : « Être pour la réalité humaine c'est être-là ; c'est-à-dire 'là sur cette chaise', 'là, à cette table', 'là, au sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc.' » (371).

Certes il y a un point de vue, mais il n'est pas surplombant et dégagé des choses (qui seraient alors devenues des objets). Le point de vue est impliqué dans les choses mêmes. Nous *sommes* dans le pli du monde, pour ainsi dire. C'est « une nécessité ontologique », dit Sartre (371). Ce qui veut dire, de façon corollaire, que même celui qui est en surplomb, au-dessus et apparemment dégagé, développe lui aussi une forme d'implication dans le monde et une forme de monde.

Être au sommet de la montagne ce n'est pas être hors du paysage, hors du monde, mais y participer d'une certaine manière. Se méfier des métaphores faciles de l'élévation : nous sommes, même au sommet, plongés dans le monde, engagés, définitivement dans une situation, dans un point de vue : « la connaissance ne peut être que surgissement engagé dans un point de vue déterminé que l'on *est* » (371). C'est cela que Sartre désigne sous l'expression « espace hodologique », le fait que l'espace réel du monde est celui de l'engagement humain dans le monde.

À vrai dire, la relation va d'abord de l'homme au monde : « Surgir, pour moi, c'est déplier mes distances aux choses et par là même faire qu'il y ait des choses. Mais, par suite les choses sont précisément 'choses-qui-existent-à-distance-de-moi' » (370).

Sartre souligne surtout l'aspect spatial de la situation humaine. Ma relation au monde est d'abord de proximité et de distance : les choses se découvrent et se définissent pour moi comme étant à une certaine distance de moi. Dès l'abord, cependant, le monde n'est pas pour

moi comme un espace complet et totalement déplié, que je pourrais dominer d'un regard synoptique. Il se découvre à moi dans une succession non totalisable d'aspects, qui sont eux-mêmes relatifs à ma propre progression, à mon propre déploiement, à mon propre engagement.

Ce thème est approfondi et développé dans un second passage, où Sartre pose la question de *l'action* (386-389), et plus généralement du rapport pratique et actif que nous entretenons avec les choses qui nous entourent.

La notion d'espace hodologique est convoquée par Sartre à l'occasion d'une réflexion sur le corps, le sujet, et leurs relations à l'espace. Mon corps n'est pas comme les « corps objectifs » qu'envisage la science : il est vécu avant d'être connu. Et il se dévoile à moi-même à partir de ma « relation originelle au monde » (389), ou, comme le dit Sartre, à partir de la « disposition même des choses » (388). Ce qui signifie que mon corps, originellement, n'est pas séparé du monde. Il faut, au contraire, considérer sérieusement, comme un point de départ pour toutes les analyses futures, cet entrelacement que je suis du corps et du monde. Cette réalité intermédiaire, qui n'est ni sujet ni objet au sens du dualisme classique, qui est tout simplement le monde réel ou le monde concret, Sartre le désigne par l'expression « espace hodologique ». La question est alors de parvenir à déterminer la structure de cet espace.

Cet espace semble posséder quatre caractères :

D'abord, comme on l'a dit, c'est un espace qui est vécu activement. Les valeurs, les points d'intensité, les directions de cet espace ne sont pas « de pures coordonnées spatiales », mais « des axes de référence pratiques » (385). Ces qualités spatiales ne sont pas saisies par une pure conscience contemplative, mais pour ainsi dire au cœur d'une perception active, ou d'une action qui d'une certaine manière doit suivre les chemins du monde concret. Ainsi, dire « le paquet de tabac *est sur* la cheminée », dans le cadre d'une compréhension hodologique des situations de l'existence humaine, « cela veut dire qu'il faut franchir une distance de trois mètres si l'on veut aller de la pipe au tabac, en évitant certains obstacles, guéridons, fauteuils, etc., qui sont disposés entre la cheminée et la table » (385). La localisation d'une chose quelconque, la direction de l'espace vers laquelle je me tourne pour considérer cette chose, ne sont donc pas des notions abstraites : elles ne prennent leur signification et leur être (ce qui est la même chose) que par rapports aux mouvements concrets d'une existence.

Mais que l'espace hodologique soit, tout simplement, l'espace de la vie, n'en fait pas pour autant un espace « subjectif ». Il y a une objectivité de cet espace, au sens où, dans l'action et la perception, je rencontre l'épaisseur des choses, leurs textures, leurs lumières,

leurs orientations, leurs manières d'être résistantes ou non à mon mouvement. L'espace hodologique est un milieu et, en tant que tel, il tourne pour ainsi dire l'action dans un sens ou bien dans un autre.

D'où le troisième caractère de cet espace, qui est décisif : cette objectivité, c'est celle de l'articulation du monde en « complexes ustensiles » (389). La question de l'hodologie est bien celle, au sens propre, de l'*usage* du monde. Ou, pour le dire autrement, s'il y a monde auquel je participe, l'ordre de ce monde est un ordre ustensile. Prolongeant les analyses développées par Heidegger dans *Être et temps*, Sartre présente cet espace originel de l'existence qu'est l'espace hodologique comme un monde d'outils. Le monde vécu est un système d'outils, qui ne sont pas simplement juxtaposés, mais qui renvoient les uns vers les autres. Ce qui signifie que l'espace hodologique n'est pas un ensemble de points juxtaposés et renfermés sur eux-mêmes : c'est un système de relations, et de chemins qui *constituent*, en tant que tels, le monde. Ainsi, dire d'un marteau qu'il est « à côté » du clou suppose qu'existe un chemin qui va du marteau au clou et qui *doit* être franchi. Plus généralement, la position d'une chose quelconque est relative au chemin qui y conduit. Le monde originel de l'existence humaine est constitué de chemins et de routes qui mènent vers les choses.

Sartre : « L'espace originel qui se découvre à moi est l'espace hodologique ; il est sillonné de chemins et de routes, il est instrumental et il est le site des outils » (386).

Mais alors (quatrième caractère) « le monde [...] se dévoile comme indication d'actes à faire, ces actes renvoient à d'autres actes, ceux-là à d'autres et ainsi de suite » (385). Les chemins et les routes qui font le monde sont porteurs de possibilités, porteurs d'un futur. Il y a comme un visage ou une promesse des choses, qui ne sont pas totalement plates, mais qui se présentent à moi avec des creux et des bosses, des profondeurs, des directions invisibles. Les choses sont perçues sur un fond « qui *est là*, que tout indique, mais que je ne vois pas » (386). Ce qui veut dire que les choses ne sont pas simplement là, étendues tout entières sous le regard, mais qu'elles renvoient toujours vers des dimensions, des aspects invisibles d'elles-mêmes, un horizon. Ce creux du futur dans le présent même du monde, c'est ce dont témoignent, au bout du compte, les chemins et les routes. Symétriquement, chemins et routes doivent être considérés comme les incarnations d'une sorte de projet du monde vis-à-vis de lui-même, qui est toujours « l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles » (386).

Espace vécu, milieu de l'action, site ou complexe d'outils, porteur des possibilités et du futur dans le monde, l'espace hodologique chez Sartre ne correspond donc pas, on le voit, à l'espace abstrait de la science et de la métaphysique classiques. Cet espace à la fois éprouvé et pratiqué, c'est l'espace concret de l'existence humaine.

L'expression ne disparaît pas du vocabulaire sartrien après *L'être et le néant* : on la trouve encore dans la *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960) une nouvelle fois à l'occasion d'une réflexion méthodologique sur l'analyse de la conduite humaine (par exemple, p. 56, p. 97, etc.).

3. Il faudra un jour revenir sur cette configuration intellectuelle singulière qui, entre les années 1880 et les années 1940, a vu apparaître et s'exprimer dans différents secteurs du savoir une problématique nouvelle de la spatialité, et une reformulation des relations entre l'homme et l'espace. Dans des domaines aussi divers que ceux, entre autres, de la géographie, de la biologie, de la psychologie et de la philosophie, et certes avec des niveaux de conceptualisation variables et dans le cadre de théories parfois très différentes dans leurs objets et leurs orientations, l'espace est envisagé alors de plus en plus comme un *milieu* (et plus précisément comme un « milieu de vie ») et de moins en moins comme un espace absolu, cadre neutre et englobant de tous les existants. Le diagnostic de Georges Canguilhem, énoncé en 1947, résonne toujours, aujourd'hui, comme un programme de travail : « La notion de milieu est en train de devenir un mode universel et obligatoire de saisie de l'expérience et de l'existence des êtres vivants et on pourrait presque parler de sa constitution comme catégorie de la pensée contemporaine » (« Le vivant et son milieu », *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1975, p. 129).

On peut, à titre d'hypothèse de lecture, souligner quelques aspects caractéristiques de cette pensée de l'espace qui s'esquisse alors :

Le premier de ces aspects concerne massivement la distinction effectuée, dans la plupart des domaines de recherche qui ont été évoqués plus haut, entre un espace qui est globalement appelé « euclidien » et l'espace de la vie (entendue indifféremment ici comme espace vital et espace vécu). On distingue alors entre un espace qui est désigné de manière approximative comme scientifique, abstrait, géométrique, homogène, uniforme, isotrope, quantitatif, et un autre espace, conceptuellement symétrique et antagonique au premier, non scientifique parce qu'éprouvé ou imaginaire, concret en tout cas parce que vécu intensément, hétérogène, orienté et anisotrope par nature, qualitatif. Cette distinction peut aussi se retrouver dans l'opposition, classique chez les phénoménologues (Straus, Merleau-Ponty, Maldiney), entre la carte (qui est du côté de la science) et le paysage (qui est du côté du monde vécu). Le concept de milieu (*Umwelt*) est utilisé pour penser l'espace qualitatif et orienté du monde de la vie. On peut cependant légitimement se demander si ce concept n'aurait pas pu constituer l'esquisse sous-jacente d'un enchaînement possible entre les domaines de la géographie, de la

psychologie, de l'éthologie animale, de la philosophie, dans l'horizon général d'une pensée de la « territorialité », comme semblent l'indiquer Canguilhem et peut-être Merleau-Ponty.

Le caractère qualitatif et orienté de cet espace du « monde de la vie » est la conséquence, comme le remarque Ernst Cassirer, de sa relation à « l'ordre du sens à l'intérieur duquel il se forme à chaque fois ». C'est là le point décisif : « L'espace ne possède pas une structure simplement donnée, établie une fois pour toutes ; mais plutôt il acquiert cette structure d'abord grâce au contexte général de sens à l'intérieur duquel son édification se réalise. La fonction de sens est le moment primaire et déterminant, la structure de l'espace le moment secondaire et dépendant. » (« Espace mythique, espace esthétique, espace théorique », dans *Ecrits sur l'art*, trad. fra., Paris, Ed. du Cerf, 1995, p...TRAD A REVOIR). D'un point de vue strictement formel, Cassirer, sur ce point, et certes dans un langage différent, dit à peu près la même chose qu'Heidegger à la même époque dans *Etre et temps* : l'espace n'est pas premier, mais second par rapport au « monde », c'est-à-dire à l'univers de significations, dont il exhibe, si l'on peut dire, le système des relations. La structure interne de l'espace de la vie est d'abord et essentiellement une structure sémantique, elle-même l'expression, peut-être, d'un complexe d'usages et de pratiques, voire de routines.

Un des effets importants de cette conception de l'espace est, au bout du compte, l'affirmation de la pluralité des « milieux », des « mondes », c'est-à-dire aussi des « espaces » dans lesquels se déploie l'existence. L'idée est déjà présente, dans le domaine de l'éthologie animale, chez Jakob von Uexküll (*Mondes animaux et monde humain*, trad. fra., Paris, Denoël, 1965) : chaque être vivant possède son *Umwelt*, c'est-à-dire découpe, dans l'environnement objectif, le milieu au sein duquel se tissent ses projets et apparaissent ses objets. Le même « arbre » n'est pas le même pour le renard, l'écureuil, l'araignée et l'homme, et ces différents « mondes » ou « milieux » ne communiquent pas. Leurs « espaces » ne se recouvrent pas. Il est vain, par exemple, de supposer que l'on pourrait retrouver « de l'intérieur » le monde animal à partir du monde humain : leurs espaces se croisent, se recouvrent, s'annulent parfois, mais ne fusionnent pas en un monde général unique que l'on pourrait espérer englober d'un seul regard.

Heidegger formule autrement la même question, en revenant aux relations entre l'espace de la science et les « autres espaces » : « ...est-ce que l'espace du projet physico-technique (...) peut valoir comme le seul vrai espace ? Comparés à lui, tous les espaces autrement ajointés – l'espace de l'art, l'espace de la vie courante avec ses actions et ses déplacements – sont-ils seulement des formes primitives et des transformations

subjectivement conditionnées de l'objectivité d'un seul espace cosmique ? » (« L'art et l'espace », *Questions IV*, trad. fra., Paris, Gallimard, 1976, p. 100).

Une généralisation possible de la réflexion hodologique se situe dans cet ensemble problématique ordonné par la question de la pluralité des mondes et des spatialités. Cependant, pour accéder à cette nouvelle pensée de l'espace, il est sans doute nécessaire de « libérer la question de l'être de l'espace des restrictions que lui imposent des concepts ontologiques arbitrairement choisis et généralement assez frustes » (*L'Etre et le Temps*, trad. fra., Paris, Gallimard, 1964, p. 142-143).

4. Quelques commentateurs de l'œuvre de Heidegger ont caractérisé son ontologie comme relevant (au moins en partie) d'une hodologie. Cette caractérisation a pour origine la distinction fondamentale introduite par Heidegger, en particulier dans ses réflexions tardives sur l'essence de la pensée, entre la méthode et le chemin. « Méthode » et « chemin » sont deux noms qui désignent deux orientations distinctes de la pensée : d'une part la pensée qui calcule, et d'autre part la pensée qui médite. Ces deux modalités de l'exercice de la pensée engagent également des modalités alternatives dans le rapport à l'espace et au monde. La pensée qui calcule est la pensée scientifique et technique : par l'intermédiaire d'un ensemble de procédés (la méthode), elle transforme le monde en espace d'opérations et la chose en objet. La pensée du chemin est la pensée philosophique, et pour elle le monde c'est d'abord la contrée, c'est-à-dire ce qui vient simplement au-devant de celui qui chemine :

« Jamais le chemin n'est un procédé.
Procédé – le mot signifie : déclencher le processus
de penser contre..., traiter une chose comme objet,
la poursuivre, la traquer, pour la rendre
disponible à la saisie du concept.
Toutes conduites étrangères au chemin. »
(Heidegger, « Le défaut des noms sacrés », *Contre toute attente*, 2/3, 1981, p. 49)

Mais il est difficile d'entendre vraiment ce que pourrait être une pensée « en chemin », une pensée cheminant :

« Le chemin est chemin dans l'en chemin,
qui mène et éclaire, porte, parce qu'il dit en mode poétique.

Dire en mode poétique – ici s'entend : se laisser dire
Le pur appel comme tel de l'entrée en présence, même si
Celle-ci n'est et justement qu'une entrée en présence
Du retrait et de la réserve. »
(*Ibid.*)

Une pensée qui laisse venir. Sans programme initial d'opérations, ni résolution dialectique finale. Seule la libre étendue, et l'horizon ouvert, l'infinie possibilité des mises en

présence. Le pas qui avance et trace. L'enjeu, au bout du compte, tient dans le sens qu'on donne au mot *expérience*.

Résumé :

L'article analyse les conditions de l'introduction et de l'utilisation du concept d'*hodologie* dans la pensée philosophique et psychologique contemporaine. Il étudie, en particulier, ce que signifie la notion d'un espace hodologique, c'est-à-dire d'une spatialité vécue, construite par le cheminement.

Mots-clés : hodologie, K. Lewin, J.-P. Sartre, chemin, paysage, Heidegger.